

Catherine Colliot-Thélène

Democracia sin *demos*

Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

Herder

Título original: La démocratie sans demos

Traducción: Víctor Goldstein

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

© 2011, Presses Universitaires de France, París

© 2020, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4360-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta:

Depósito legal: B-XXXXX-2020

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	9
I. LOS DERECHOS SUBJETIVOS	43
1. Los derechos subjetivos: una noción disputada	44
2. Kant: el derecho privado, una doctrina de los derechos subjetivos	48
3. La individualización de los derechos	58
4. Marx, la igualdad jurídica y la democracia	71
II. LA DEMOCRACIA	83
1. Algunos elementos sobre la historia moderna del término democracia	83
2. La democracia como gobierno del pueblo, o ¿era demócrata Rousseau?	90
3. De Rousseau a Kant	114
4. Las críticas de la democracia: pueblo, plebe, población	121
III. LA DEMOCRATIZACIÓN DE LAS DEMOCRACIAS	131
1. De los derechos civiles a los derechos sociales: La estatutorización de los derechos subjetivos	132
I.I. <i>El pueblo político y la nación</i>	132

1.2. <i>La extensión de los derechos políticos</i>	140
1.3. <i>La invención de los derechos sociales.</i> <i>La ciudadanía como estatus</i>	148
2. Los derechos del extranjero	164
2.1. <i>El ciudadano y el extranjero. El derecho de ciudadanía mundial en Kant</i>	164
2.2. <i>El «derecho a tener derechos»</i>	174
IV. DEMOCRACIA SIN <i>DEMOS</i>	183
1. Democracia sin <i>demos</i> : de Schmitt a Kant	183
2. Individualismo liberal y democracia	195
3. Solidaridades de luchas: la imposible «rutinización»	207
4. ¿Adiós a todos los comunitarismos?	220
V. EL PORVENIR DEL SUJETO POLÍTICO EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN	229
1. Ciudadanía y solidaridad	229
2. La desnacionalización de la ciudadanía	243
3. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: la ciudad	253
4. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: ¿el mundo?	259
CONCLUSIÓN	271
EPÍLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA DEMOCRACIA SIN <i>DEMOS</i> . DIEZ AÑOS DESPUÉS	287
BIBLIOGRAFÍA	303

Introducción

Desde Hegel sabemos que las figuras del sujeto se transforman con las formas de la comunidad, y que eso es cierto muy particularmente para el sujeto político. La filosofía política de Hegel no debe ser buscada únicamente en los *Principios de la filosofía del derecho*, sino también en la *Fenomenología del espíritu*, que es la primera gran obra política de Hegel (aunque no solo sea eso), sin cuyas lectura y comprensión las interpretaciones de la *Filosofía del derecho* siempre son reductoras. Porque el problema central del pensamiento político hegeliano no es la determinación de la relación entre el individuo y el Estado, como lo creyó la crítica liberal focalizada en la sacralización del Estado implicada, en su opinión, por la famosa proposición en la cual, en general, Hegel caracteriza al Estado como la «efectividad de la Idea ética». Para Hegel, el Estado nunca es otra cosa que el colectivo superior que, en las condiciones de las sociedades modernas, representa para el individuo el horizonte último de su participación en el mundo de las relaciones humanas. Antes que él hubo otros, algunos de los cuales, como la ciudad griega o el Imperio romano, están claramente identificados en la *Fenomenología del espíritu*. Y a su lado existen otros colectivos más, familias, corporaciones de la sociedad civil o, en particular, Iglesias que, aunque en una

posición subordinada, según Hegel, contribuyen a determinar la identidad o más bien las identidades de los individuos. La cuestión central de la filosofía hegeliana es la del devenir-sujeto en sus variadas modalidades, y la manera en que trata esta cuestión descansa en el presupuesto de que ese devenir-sujeto está íntimamente ligado a las formas de los colectivos a los que pertenecen los individuos, en los cuales nacen, se desarrollan, viven y mueren. El sujeto adviene a sí mismo a través de una experiencia modelada por un mundo que es un mundo humano, no el de una humanidad abstracta que engloba a todos los hombres, vivos y muertos, sino un mundo histórico, una «figura del espíritu» que determina en profundidad su conciencia, en sus dimensiones cognitivas y prácticas a la vez. Hyppolite, que fue un gran hegeliano, captó admirablemente este punto central de la filosofía hegeliana; precisamente a esa verdad del hegelianismo aludía Michel Foucault, de manera ciertamente sesgada por la progresión personal que lo había conducido a redescubrirla, al concluir un curso consagrado a la «hermenéutica del sujeto» con esta observación, que debió de parecer enigmática a muchos de sus oyentes:

¿cómo lo que se da como objeto de saber articulado con el dominio de la *tekhne* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos? ¿Cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el «sí mismo» como sujeto ético de la verdad? Y si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental —cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne* y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radi-

calmente diferente del lugar de prueba—, si es ese el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía.¹

El objetivo de las páginas que siguen no es la interpretación de la filosofía hegeliana, y no intentaremos desplegar las dos dimensiones de la experiencia, la del saber y la de la ética, de las que, con justa razón, Foucault considera que, para Hegel, están indisolublemente ligadas. Solo el tema político retendrá nuestro interés. No obstante, si no es inapropiado dar comienzo a este libro refiriéndonos a Hegel, es a la vez porque, mejor que cualquier otro filósofo de la época moderna, él reflexionó en la historicidad de las figuras del sujeto, y porque refirió todas esas figuras a avatares sucesivos de la *comunidad*. *Democracia* es el nombre que damos hoy a la comunidad política ideal, de la que se admite que las sociedades occidentales contemporáneas constituyen formas aproximadas. La cuestión central de este libro es la identificación de la figura del sujeto político que corresponde a la democracia, entendida en su sentido moderno. En una continuidad aparente con Hegel, y aunque este no forme parte de los demócratas, se sostendrá que el Estado moderno es el colectivo que dio a este sujeto las características específicas que son las suyas. Las democracias liberales contemporáneas tienen más rasgos comunes con el Estado hegeliano de lo que quiere admitir la lectura liberal, y el ciudadano demócrata puede reconocer en la persona jurídica al sujeto de la acción moral, al hombre de la esfera económica de la sociedad civil o incluso al ciudadano del Estado, los diferentes aspectos solidarios de una identidad dividida que es siempre la suya.² Sin embargo, aquí se detendrá

1. Foucault, 2005, p. 454.

2. Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 190, Observación (1999 b, p. 313). A continuación, en el cuerpo de mi texto, remitiré a esta obra del siguiente modo: FD, con mención del apartado.

la inspiración hegeliana del presente libro. Porque si Hegel vio en el Estado una forma todavía comunitaria de lo colectivo, la tesis aquí defendida es, por el contrario, que el sujeto político moderno escapa esencialmente a toda asignación comunitaria. Esta tesis va a contrapelo no solo del pensamiento de Hegel, sino también de todas las teorías que, en la actualidad, alaban los méritos de la «comunidad de los ciudadanos», como de aquellas que, porque no se satisfacen con la realidad social y política de las democracias liberales contemporáneas, se preocupan por la posibilidad, o la imposibilidad, de una forma inédita de comunidad que realizaría las promesas no mantenidas por esas democracias.

Tras haber soñado, como muchos de sus contemporáneos, con restaurar algo análogo a la «bella totalidad ética» de la Antigüedad griega, Hegel constató la índole irreversible de las transformaciones, ideológicas y socioeconómicas, que dieron forma al mundo moderno. El individuo ya no puede conceder a los colectivos a los que pertenece esa adhesión inmediata y total que Antígona le profesaba a la familia o que Creonte exigía del ciudadano con respecto a la ciudad. La complejidad de las sociedades modernas se manifiesta por la pluralidad de los colectivos en los que se socializa el individuo, cada uno de los cuales contribuye a determinar una parte de su identidad. Lo que no obstante permanece del ideal de su juventud en el Hegel de la madurez es el hecho de comprender esas diferentes inscripciones sociales del individuo en términos de pertenencia. La esfera jurídica no se presta mucho a esa interpretación, del mismo modo que las relaciones socioeconómicas fundadas en el trabajo y los intercambios (lo que Hegel llama el «sistema de las necesidades»), y eso es precisamente lo que constituye su insuficiencia a ojos de Hegel. El derecho en el sentido estricto del término (el de los juristas) es calificado de «abstracto» porque la identidad que confiere al individuo es puramente exclusiva (FD, § 34), y las relaciones socioeconómicas constituyen el «sistema de la eticidad que se ha

perdido en sus extremos» (FD, § 184 [p. 304]), por lo cual Hegel entiende que el colectivo que ellas producen no aparece sino como un medio para individuos totalmente absorbidos por sus intereses privados. La subordinación última del conjunto de esas esferas de acción al Estado, sin embargo, permite recuperar en el interior de la modernidad un equivalente funcional de la «bella totalidad ética» de antaño, es decir, pensar la socialidad como una pertenencia, pese a la diferencia introducida por el desarrollo de las diversas dimensiones (jurídica, moral, económica) del «principio de la particularidad subjetiva»: el «supremo deber» del individuo es «ser miembro del Estado» (FD, § 258 [p. 370]).

Aunque en la concepción del Estado expuesta en la *Filosofía del derecho* se puedan percibir resonancias del ideal de juventud de Hegel, esta concepción, sin embargo, no es en modo alguno arcaica, ni tampoco reaccionaria ni autoritaria. Si se tiene a bien reconocer que el Estado racional hegeliano concede a la persona jurídica, al sujeto moral y al «individuo racional» de la economía política moderna lo esencial de los derechos que exige el liberalismo,³ la afirmación de la primacía del Estado no hace sino traducir en filosofía una ética que fue la de todos los Estados nacionales del siglo XIX y comienzos del XX. Una lectura convencional, ante todo dedicada a subrayar las supuestas especificidades del pensamiento político alemán, hizo de Hegel el iniciador de un nacionalismo estatal que, relevado por los historiadores Ranke y Treitschke, debía conducir al militarismo del Imperio de Guillermo II y a las carnicerías de la Gran Guerra.⁴ Pero el tipo de nacionalismo que defiende Hegel, notablemente desprovisto de toda connotación étnica o cultural, no fue un atributo de Alemania. No se trata de otra cosa que de ese nacionalismo en cuyo nombre «morir por la patria» fue considerado en 1914,

3. Véase Kervégan, 2007, pp. 189-195.

4. Véase Hegel, FD, § 324 (1999b, pp. 475-476).

en Alemania y en otras partes, como un sacrificio al que todo buen ciudadano debía estar dispuesto. Los monumentos a los muertos de las ciudades y los pueblos de Europa transmiten hasta hoy su recuerdo, y la ceremonia anual de homenaje al soldado desconocido en Francia da testimonio de la pregnancia que conserva, en el simbolismo de la ciudadanía, el sacrificio del ciudadano en los campos de batalla.⁵ Hegel, que no era adivino ni tampoco quería serlo, sobre todo, podía pensar, cuando evocaba ese sacrificio consentido para conservar las condiciones de su libertad, en los soldados del año II. Esta valorización de la significación ética de la guerra, por lo demás, se encuentra en autores de nuestra época, poco sospechosos de inmolarsse por una ideología militarista, a partir del momento en que asocian la democracia con la forma nación. Esto ocurre con Dominique Schnapper, que, en un vigoroso alegato a favor de la nación democrática, considera la imposibilidad de exigir a los ciudadanos que sacrifiquen su vida por la nación como un síntoma de la erosión del lazo social y de la democracia.⁶

No se trata aquí de enjuiciar ese nacionalismo, del que no se puede sino comprobar que en una época, para bien y para mal, constituyó la virtud cívica por excelencia. El Estado nación fue durante cerca de dos siglos uno de los principales colectivos en

5. A partir de los siglos XII y XIII, es decir, al comienzo de la territorialización del poder político, se ve aparecer la idea de que la muerte por la patria santifica, a ejemplo de aquella del martirio del cristiano que da testimonio de su fe. Véase Kantorowicz, 1984.

6. Schnapper, 1994, p. 11 y *passim*. Por lo demás, cuando Dominique Schnapper cita una observación de Benedict Anderson según la cual no se puede esperar que alguien esté dispuesto a morir por el COMECON o por la Comunidad Económica Europea (p. 79), ella coincide con un argumento de Carl Schmitt. En *El concepto de lo político*, en efecto, este observa en varias ocasiones (Schmitt, 2009, p. 78), en el mismo espíritu, que es inimaginable «pretender [...] de las personas que maten a otras personas y que estén dispuestas a morir con el fin de que florezcan el negocio y la industria de los supervivientes, o de que crezca la capacidad adquisitiva de los nietos».

los cuales el individuo podía encontrar un sentido a su existencia. Otros le hicieron competencia, en particular la comunidad de los proletarios. Esas identidades colectivas fueron un componente, históricamente indiscutible, del sujeto político de la época moderna. Aloïs Hahn habla a este respecto de «identidades participativas», y ve sobre todo en la nación una forma específicamente moderna de diferenciación social segmentaria que no solo coexistió con la diferenciación funcional, que supuestamente había suplantado a la primera, sino que funcionó como un complemento necesario de esta.⁷ Pero por nuevas que hayan sido algunas de esas identidades participativas (la nación, la clase), ¿eran, sin embargo, el componente propiamente moderno del sujeto *político* moderno? El hecho de que el patriotismo haya podido invocar precedentes diversos, el ciudadano de la Antigüedad o el de las repúblicas italianas del Renacimiento, por ejemplo, conduce a dudarlo. La relectura de las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano nos enfrenta con una determinación muy distinta de la identidad de ese sujeto, que debe ser considerada como la verdadera innovación de la modernidad. Esa identidad es la del sujeto de derechos, presupuesta por la noción de «derechos subjetivos», y, lejos de ser remitida a un colectivo cualquiera, está vinculada al individuo independientemente de toda pertenencia. Aunque la noción de derechos subjetivos no haya dejado de cosechar objeciones, desempeñó un papel nada desdeñable en las prácticas políticas de los dos siglos pasados. Si parece necesario reubicarla hoy en el corazón de nuestra comprensión de la democracia, es en primer lugar porque las identidades colectivas duraderas que se cristalizaron en la historia de las sociedades occidentales de los dos últimos siglos, la de la nación y la de la clase, perdieron su peso y su poder de atracción. Es también porque la suerte de los derechos subjetivos no se juega

7. Aloïs Hahn, «Partizipative Identitäten», en Hahn, 2000, pp. 13-79.

ya únicamente a la escala nacional que permitía, porque la nación es una comunidad, confundir la defensa de los derechos subjetivos con la defensa de esa comunidad o la de una comunidad alternativa, la clase, que anticipaba la sociedad comunista venidera.

Por lo que respecta al primer punto, naturalmente no es cuestión de discutir que las luchas por los derechos, por el respeto y la ampliación de los derechos adquiridos y por la conquista de nuevos derechos siga pasando por la formación de colectivos que reúnan y organicen, de manera más o menos formal según los casos, círculos de individuos que se movilicen *juntos* para obtener el reconocimiento de los derechos de los que se consideran privados. Pero en la medida en que las «minorías»⁸ que intervienen colectivamente en la esfera pública para exigir reconocimiento de sus derechos son hoy más numerosas y más diversificadas de lo que eran en el siglo XIX y durante una gran parte del siglo XX, los colectivos de lucha que forman también son por lo general más evanescentes que los de antaño. No tienen la permanencia de los partidos y de los sindicatos obreros ni la capacidad que estos tenían, cuando creían ser portadores de un proyecto de sociedad opuesto al del poder político instalado, de suministrar a sus miembros marcos de vida y redes de interpretación del mundo que permitían a esos colectivos constituirse en verdaderas pequeñas sociedades relativamente autónomas en el interior de la sociedad nacional. Las mujeres movilizadas por el derecho al aborto en los años setenta o las mujeres de los «barrios marginales» movilizadas hoy contra el oscurantismo y las violencias de que son víctimas participan en un «movimiento» a cuyo servicio invierten una gran parte de su energía y de su tiempo, pero no construyen

8. Apenas es necesario recalcar que el término tiene aquí una significación política y no cuantitativa. Entre esas «minorías» que lucharon para obtener derechos largo tiempo reservados a una fracción de la población de las naciones democráticas se encuentran las mujeres, cuya «minoría» era a todas luces de orden jurídico y político.

la totalidad de su vida sobre su identidad de mujeres oprimidas. La misma cosa puede decirse de los individuos que se movilizan por la defensa del medio ambiente o en las diversas organizaciones de defensa de los derechos humanos. Y si en cambio se vacila en afirmar lo mismo cuando se trata de los «sin papeles», no es por su elección, sino por la de las políticas de los Estados que los arrinconan en una identidad negativa de la cual los inmigrantes no pueden hacer otra cosa que querer escapar.

El segundo punto es el argumento más decisivo para justificar la revisión en profundidad de la comprensión de lo que entendemos por democracia cuando calificamos de democráticas las sociedades liberales modernas. En efecto, es una reflexión sobre lo que implican, en cuanto a la definición de lo político, las modificaciones del lugar y el papel del Estado en la economía general de los lugares de poder a finales del siglo XX y comienzos del XXI, que fue el elemento motor de la investigación cuyos resultados expone este libro. El punto de partida de esta investigación fue un estudio de la significación histórica de la noción de derechos subjetivos, la que me había sido inspirada por el análisis del capítulo que Max Weber consagró a este tema en su *Sociología del derecho*.⁹ Al término de este análisis, directamente ligado con la interpretación del «monopolio de la violencia legítima», sugería que la erosión que padece hoy la soberanía estatal modifica considerablemente las condiciones de garantía de los derechos subjetivos.¹⁰ El pluralismo jurídico contemporáneo, resultado de la multiplicación de las instancias jurídicas y judiciales supranacionales, así como del desarrollo de normas casi jurídicas por órganos privados, cuyo ejemplo mejor estudiado es el de la *lex mercatoria*,¹¹ significa una multiplicación y una hete-

9. Colliot-Thélène, 2005, pp. 23-46.

10. *Ibid.*, p. 46, nota 70.

11. Véanse a este respecto, muy particularmente, los trabajos de Gunther Teubner, 1996 *a*, 1996 *b*. Gunther Teubner es un jurista alemán, autor de

rogeneidad creciente de las instancias de poder ante las cuales los sujetos pueden o deben reivindicar el reconocimiento de los derechos a los cuales aspiran. Al mismo tiempo, la figura del sujeto de derecho —de la que se recordará que fue producida por la destrucción de un pluralismo jurídico anterior, el del régimen de los derechos particulares de la Europa medieval, por la acción centralizadora de la soberanía territorial constitutiva del Estado moderno— resulta cuestionada. Desarrollé esta interrogación en dos artículos donde sostengo la tesis según la cual el porvenir de la democracia moderna (que naturalmente conviene distinguir de la democracia antigua, aunque sea según otros criterios que los de Benjamin Constant) sigue estando muy ligado al del sujeto de derecho, pese a la desaparición de lo que fue la condición de su formación, el monopolio jurídico del Estado.¹² No obstante, el pluralismo jurídico contemporáneo obliga a deshacerse de la noción clásica de un *demos* concebido como una comunidad unida cuya voluntad presunta condiciona la legitimidad del poder. La pluralidad de los poderes no imposibilita la defensa de los derechos subjetivos, pero la diversidad de los destinatarios de las reivindicaciones de derechos no permite la fusión de los grupos de individuos que los reclaman en un colectivo unificado. Esta proposición fue objeto de objeciones justificadas por parte de algunos de mis oyentes o lectores, que yo no podía sospechar mal dispuestos para con la democracia ni hostiles a la idea de que esta, en su acepción moderna, debe reconocer que el sujeto en cuanto tal (y no en concepto de su pertenencia a un colectivo particular) está habilitado a reivindicar derechos. Meditando estas objeciones me convencí de que uno de los principales obstáculos a la comprensión de lo que es la realidad de las democracias modernas reside en la idea de la autolegislación. Es una

numerosas obras en las cuales analiza las transformaciones actuales del derecho en la perspectiva de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann.

12. Colliot-Thélène, 2009 *a* y 2009 *b*.

verdad evidente que la participación del ciudadano en la elaboración de las leyes, por el sesgo indirecto común y corriente de la elección de sus representantes, tiene poco peso en la determinación del contenido de esas leyes. Sin embargo, hay pocos teóricos demócratas que acepten reconocer que el control del «pueblo» sobre los actos de aquellos que lo gobiernan, miembros de los cuerpos legislativos y del ejecutivo reunidos, es una ficción cuyo sentido histórico fue el de un principio de legitimidad opuesto al de las dinastías hereditarias, pero que nunca implicó, ni siquiera para la autoridad más indiscutida de la teoría democrática moderna, Jean-Jacques Rousseau, que el poder político pueda perder el carácter de una dominación ni el ciudadano el de ser sometido.

«El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor»: esta proposición famosa de *El contrato social* es considerada por muchos como el axioma fundamental de una teoría democrática, y fue objeto de diversas variantes. Así, Seyla Benhabib la retranscribe en los términos de una teoría del discurso inspirada en Habermas al afirmar que «todos los afectados por las consecuencias de la adopción de una norma deben tener voz en su articulación».¹³ E incluso para ella se trata de una norma metapositiva o de un principio abstracto de legitimidad cuyas consecuencias institucionales no pueden ser sacadas sin mediaciones. Hauke Brunkhorst parece más cerca de una traducción institucional directa de este principio cuando escribe que la norma constitucional de la democracia es la autolegislación, la que equivale a la identidad de los dominantes y de los dominados, y por consiguiente exige «la inclusión sin excepción de todos los hombres involucrados por la ley en el proceso de legislación».¹⁴ Probablemente, no todos los teóricos actuales de la democracia estarían dispuestos a decir

13. Benhabib, 2005, p. 154.

14. Brunkhorst, 2002, p. 105.